

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

2017/2

yıl: 8 cilt: VIII sayı: 17

İbn Haldun'un Toplumsal Değişme Kuramı: Hegel, Marx ve Durkheim İle Bir Karşılaştırma*

Yazan: Fida MOHAMMAD**

Çeviren: Behçet BATUR***

Bu makalede İbn Haldun'un toplumsal ve tarihsel değişim hakkındaki düşünceleri Hegel, Marx ve Durkheim ile benzerlik ve farklılıkları açısından karşılaştırılacaktır. İbn Haldun'un tarihsel ve toplumsal değişimle ilgili ana fikirlerini modern Batı sosyolojisi ve felsefesinin bu üç önemli şahsı ile ayrıntılı bir şekilde karşılaştırıp üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

İbn Haldun'u okurken, onun 14. yüzyılda yaşadığının, dolayısıyla sanayi devriminin yarattığı toplumsal hareketliliği gözlemleme imkânına sahip olmadığını bilinmesinde yarar vardır. Bununla birlikte İbn Haldun'u özel olarak herhangi bir felsefi geleneğe yerleştirmek de oldukça zordur. İbn Haldun, bir empirist olduğu kadar bir rasyonalisttir de, insanın tarihsel süreç içerisinde geliştirdiğine inandığı için de bir tarihselcidir. Machiavelli'den bir asır önce yaşamasına rağmen düşüncelerinde birçok "modern" unsurlar görülebilir.

İbn Haldun'u modern sosyolojik düşüncenin öncüsü olarak gören Lauer, onun temel felsefi düşüncelerini şöyle özetlemiştir.¹ Lauer İbn Haldun yorumunda, toplumsal süreçlerin belli bir döngü içinde birbirini takip ettiğini belirtir. Fakat bu döngü oldukça düzenli olsa bile doğal dünyada olduğu kadar katı değildir. Bu açıdan İbn Haldun'un durumu, ilahi bir takdir veya diğer güçler tarafından şekillendirilen değişmez bir tarih yasası varsayan tarih felsefelerinden oldukça farklıdır. İbn Haldun, bireyin ne tamamen pasif bir alıcı ne de tarihi sürecin bir aktörü olduğuna inanır. Toplumsal yasalar gözlem ve veri toplama yoluyla keşfedilebilir ve onun bilgisi toplanabilir. Toplumsal bilginin bu empirik temeli geleneksel rasyonel ve metafizik düşünceden ayrılmayı temsil eder.

Yapısal olarak benzer toplumlar benzer yasalara tabidir. Toplumsal değişmeyi yöneten yasalar, doğası gereği fiziksel ya da biyolojik değil sosyolojiktir.

İbn Haldun'un tarihsel analizinin evrensel geçerliliği ayrı bir meseledir ve bu çalışmanın konusu değildir. Fakat inanıyorum ki, onun toplumsal değişme kuramı, modern sosyolojik değişme kuramlarının öncüsüdür. Hegel, Marx ve Durkheim'in İbn Haldun'un bu çalışmasından haberdar olup olmadıklarını bilmiyorum ama İbn Haldun'u temalar onların felsefelerinde açıkça görülür. Bu tartışmalar temelinde, İbn Haldun'un beşeri tarih biliminin önemli bir kurucusu olduğuna inanıyorum.

Ebu Zeyd Abdurrahman İbn Haldun (1332-1406) Müslüman bir tarihçi, filozof, devlet adamı, iktisatçı, sosyolog ve eğitimci idi.² O tarihsel süreçleri toplumsal yasalar temelinde açık bir şekilde izah eden ilk toplumsal düşünürdü. İbn Haldun felsefesinin bazı yönlerinin ayrıntılı bir incelemesine geçmeden önce, hayatına kısaca değineceğim. Bir düşünürün hayatı iki nedenden dolayı incelenir: Birincisi yazarın düşüncesinin sosyotarihsel bağlamını incelemek, ikincisi ise yazarın hayatındaki belirleyici bir takım olaylar ile kişisel

* Mohammad, Fida (1998), *American Journal of Islamic Social Sciences* 15, sy. 2 (1998): 25-45.

** Prof., Eastern New Mexico Üniversitesi (1919-2007).

*** ASPB'de sosyolog, doktora öğrencisi, Çukurova Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü.
behcetbatur@yahoo.com

1 Robert Lauer, *Perspectives on Social Change* (Needham Heights, MA: Allyn & Bacon, 1991).

2 M. Saeed Shiekh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1962).

deneyimlerinin düşüncelerine etkisinin ele alınması. İbn Haldun'un hayatını anlamakla, hayat ve toplum görüşünü daha iyi kavramak mümkündür.

İbn Haldun'un Hayatı

İbn Haldun, 27 Mayıs 1332'de Tunus'ta doğdu. Kendisi, etnik açıdan, Güney Arabistan kabilelerine mensuptur. Ailesi, 8. yüzyılda Endülüse göç etti ve 1248 tarihinde (Cordova'nın yıkılmasından önce) Fas'a taşındı.³ Doğumundan önce, ailesi, hem Endülüs'te hem de Kuzey Afrika ülkelerinde, önemli idari ve siyasi görevler üstlenmiştir.⁴

İbn Haldun'un otobiyografisi, okuduğu kitapları ve ders aldığı hocalarını yansıtmaktadır. Hayatının erken dönemlerinde önemli siyasi ve idari görevlerde bulunduğundan çeşitli siyasi komplolara maruz kaldı, kendisi nadiren de olsa cezaevi koşullarıyla da tanıştı. Dolayısıyla, İbn Haldun, sık sık, pragmatik amaçları için farklı iktidar gruplarına bağlandı.

Kendisinin ya da atalarının Kuzey Batı Afrika saraylarında önemli mevkilerde yer almaları önemli olmadığı gibi, kendisini herhangi bir grup bağıyla kuşatılmış hissetmedi. Kendisini bir grup bağıyla (kendi tanımıyla *asabiye* ile) ya da ortak bir kültüre tabi hissetmedi. İbn Haldun, iktidarları, ne eksik ne fazla, kendi işi ve *asabiye* açısından bir işveren olarak görmüştür. Bir anlamda, bu tutumu, kendisine iktidarlara karşı derin bir ilgi duymasına rağmen, tarafsız bir gözlemci olmasını sağlamıştır.⁵

Politik olarak belirsiz bir ortam içinde var olmak için mücadele etmek ve bu ortama hızlı bir şekilde uyum sağlamak en önemli becerilerdir. Böyle ortamlarda ahlaki dürüstlüğü muhafaza edebilmek oldukça zordur. Özellikle böyle bir dünyada yaşamak ve bu dünyada etkin bir rol üstlenmek zorunda kalan İbn Haldun için. Bu durum, zorunlu olarak, sadece tedbirli olmayı, ortama göre davranmayı, nazik ve cömert olmayı değil aynı zamanda dalkavukluk yapmayı ve rüşvete bulaşma zorunluluğunu da beraberinde getiriyordu.⁶

İbn Haldun birçok kitap yazdı, en bilinen eseri Mukaddime ve Kitabu-l İberdir. Mukaddime yazıldığı zaman İbn Haldun 40'lı yaşlarda idi. İbn Haldun hayatının ilk 20 yılını Batı İslam ülkelerinde aktif bir şekilde siyasi görevlerde sürdürdü. Bu süre içerisinde siyasi yaşamda ortaya çıkan çeşitli problemlerin çözümleri konusunda araştırma ve incelemeler yapmıştır. İbn Haldun, bölgesinde yaşanan çok önemli güncel olaylarla ilgili, kişisel ve ilk elden deneyimler ve resmi kaynaklara (doküman) ulaşabilme ayrıcalığına da sahip idi. Ailesinin geçmişi ve güncel siyasi meselelere olan kişisel ilgisi Mukaddime gibi unutulmayacak bir eserin ortaya çıkmasına ön ayak oldu. Ara sıra da olsa cezaevine girmesi ve çile çekmesi onun sosyal ve siyasi meselelere ilgi duyduğunun ispatıdır. Ayrıca, resmi görevleri gereği, birçok önemli kişilerle (büyükkelçiler, memurlar, idareciler, kabile reisleri ve bilginler) yakın temas kurmuştur. Dolayısıyla resmi veya sosyal pozisyonları gereği olayların içinde olan veya olaylardan haberdar olan ve kendilerinden ilk elden bilgi aldığı bu kişilerle yakın temas kurdu.⁷

İbn Haldun'un temel amacı, yaşadığı dönemde İslam dünyasında egemen olan şartların doğasını ve nedenlerini, özellikle de Kuzey Afrika ve İspanya'daki Müslüman toplumların uyumsuzluk ve çöküşlerini incelemek ve anlamaktır. O, İslam dünyasında ortaya

3 İbn Khaldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, 3 cilt, Bolingen Series XLIII (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980).

4 The New Encyclopedia Britannica (NEB), c. 9.

5 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, xxxvi.

6 Nathaniel Schmidt, İbn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher (Lahore: Universal Boks, t.y.).

7 Muhsin Mahdi, *History of Islamic Philosophy* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1957).

çıkan sosyal ve siyasi olayların nihai nedenlerini bulmaya çabalıyordu. Başka bir ifadeyle, İbn Haldun, Müslüman dünyada yaşanan toplumsal değişme süreçlerini makro-tarihsel düzeyde incelemek istiyordu.

İbn Haldun'a göre, kültürel ve toplumsal –tarih biliminin görevi- sadece kralların ve hanedanların hikâyelerini anlatmak değil, aynı zamanda toplumsal olayların iç dinamiklerini araştırmak ve bunları açıklamaya çalışmaktır. Tarih, insan hayatının sosyal olgularıyla uğraşan bir bilimdir. Tarihin alanı, hayatın tüm alanlarını kapsar, örneğin savaş ve barış, diplomasi, yönetim, sanatlar, ticaret, sanat, felsefe ve din. Tüm bu alanların etkileşimi çeşitli sosyal yaşam formlarını üretir. İbn Haldun, İslam dünyasında yaşanan toplumsal değişmeyi ya da çöküşü açıklamak amacıyla, metafizik ya da teolojiden değil, tarih biliminden yararlanmaya çalışır. İbn Haldun, toplumun bilimi (sosyoloji) ya da beşeri yapının bilimini (ilmi umran) keşfettiğinin farkındaydı. O, tarih bilimini herhangi bir sosyal bilimden ayrı görmüyordu. Çünkü ona göre tarih sosyal gerçekliği anlamının yoluydu. Fakat o asla tarihi bizatihi gerçeklik olarak görmedi. Tarih ve sosyoloji ona göre birbirinden ayrı biza-tihi iki disiplin değildi, daha doğrusu, bunlar aynı toplumsal gerçekliğin iki farklı yönünü analiz ediyordu.⁸

İbn Haldun'un yaşadığı tarihsel dönem, O'na İslam dünyasının geçmiş 7 asrını incelemesi ve Müslüman toplumların yükselme ve çöküşlerinin altında yatan sebepleri araştırma imkânı verdi. O, sebepleri araştırırken, tarihin, bireylerin istekleri veya zihinsel güçleri ile motivasyonu, tutku, amaç ve hedefleri doğrultusunda açıklanamayacağı sonucuna varmıştı. Sosyal olaylar, sadece grup özellikleriyle değil, daha ziyade tarihin genel toplumsal şartlar tarafından belirlenen sonuçlarıyla açıklanabilir. O ayrıca, toplumsal gruplar arasındaki farklılıkların çevresel faktörler, örneğin; iklim, toprağın kalitesi, su ve gıdanın varlığı vb. tarafından oluşturulduğuna inandı. Sosyal ve siyasi gelişmeleri tam olarak anlamak için, tüm bu faktörler göz önünde bulundurulmalıdır. Toplumlarla ilgili analizinde İbn Haldun tarihin, teleolojik (erekbilimsel) olduğuna inanmadı, tarih, evrensel kozmik, sonsuz bir planın gerçekleşmesi ya da mükemmelliğe doğru hareket edendir. Burada, tarihin akışında, kademeli olarak gerçekleşen ilahi bir gayenin varlığına dair bir işaret bulunmamaktadır. Toplumsal olgular gözlemlenebilir, ilişkilendirilebilir ve açıklanabilirler. Kişi, bunları, tanrısal bir yorumlama çabasına girmeksizin de yapabilir.⁹ İslam ile karşılaştırıldığında, her şey Allah'ın belirlediği plan çerçevesinde gelişir, bu noktada İbn Haldun'un konumu oldukça radikal ve sekülerdir.

Hegel'in Tarih Felsefesi – Örgütleyici Güç

Hegel'e göre, dünyanın tasarımı (dünyanın anlamı) tarihin incelenmesiyle keşfedilebilir. Hegel, toplumların, şu an oldukları gibi tasarlandığını kabul ediyordu. Tarihin bilimsel incelenmesiyle, dünyanın planlı yapısı-insanlığın kaderi ortaya çıkarılabilir. Hegel'in tarih felsefesi bir analogi çerçevesinde ortaya çıkar: organik öz-yaratma, örgütleme ve geliştirme. Hegel, tarih hakkındaki düşüncelerini örgütleyici güç ile kıyaslayarak oluşturdu. Bu güç tohumdan yetişkinliğe kadar organizmanın gelişimini yönlendirir. Bir bitkinin tohumdan ortaya çıkması, tohumun başlangıcından itibaren (içindeki akıl) tarafından nihai şeklinin tasarlandığını göstermektedir. Bu tasarım, organizmanın bir plan dâhilinde, kendini gerçekleştirme olarak hafızasında oluşturulmuştur. Böylece o, tarihi tasarlanmış bir rasyonel süreç olarak görüyor. Tarihi, "tasarlanmış rasyonel bir süreç" olarak değerlendirmek,

8 Schmidt, İbn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher.

9 Schmidt, İbn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher, 24.

Hegel'e tarih çalışmasında en önemli soruyu sorma imkânı vermektedir: Dünyanın nihai tasarımı nedir?¹⁰

Organizmanın düzenli ve sürekli değişimi, Romantik düşünürlerde olduğu gibi Aydınlanma düşünürlerinde de doğal işleyen aklın bir kanıtı olarak düşünülmüştür. Bu hüküm, düzenli organik değişimlerin düzenli rasyonel bir sürecin tezahürleri olduğu gerçeğinden çıkarılabilir, üstelik keşfedilmeye uygundur. Bu ön varsayımlar göz önünde bulundurulduğunda Hegel şu sonucuna varır: "Dünya tarihi kendini bize rasyonel bir süreç olarak sunar". Başka bir ifadeyle, akıl daha çok soyutlama ya da sırf kavramsaldır –akıl evrenin özüdür ya da daha özeldir tüm gerçeklik akıl içinde ve akıl tarafından var olur ve varlığını sürdürür.¹¹

Amaçsal ilke ya da "amaç odaklılık" Hegel'in Tin (ruh) kavramının temelidir. Hegel ruh kavramını tohumla kıyaslama yaparak anlaşılır hale getirir. Yani, tohumla bitki hayata başlar, fakat o aynı zamanda bitkinin tüm hayatını içermektedir.¹² Ruh kavramı aynı zamanda bir tohum ya da bir yumurta kıyaslamasıyla da anlaşılabilir. Tohum ya da yumurta kendi çabasıyla hedefine ulaşır, kendi potansiyelini eyleme geçirir.¹³ Bu varsayım kıyasla ortaya çıkar, neredeyse tek başına, amaçsal ilke insan toplumlarının gelişimi çalışmalarında da kullanılmalıdır.

Hegel felsefesinde en tartışmalı varsayım, tarihin bir tanımlama olmaktan ziyade bir açıklama olduğu fikriyle yakından ilişkilidir. Bütün tarih varlığın açılımıdır. Bu ilahi plan bizim bakışımızdan gizlenmedi, Hegel bunu buldu, çünkü akıl, kendini gerçek varlıkta ortaya çıkarır. Bu nedenle, var olan akılla düzenlenir. Aklın genel ilkesi geçmiş somut olaylara uygulandığında, güncel ve somut gelişmeleri de genel aklın ilkesinden çıkarabiliriz. Hegel'e göre, tarih sürprizler içermez, dolayısıyla tarihçiler olaylarla ilgili olarak "ilke" aracılığıyla çıkarımda bulunabilirler.

Felsefi Sorgulamaya Karşı İslami Ortodoks

İbn Haldun'un felsefi çalışmalarının özelliği, yaşadığı dönemin gerginliklerini yansıtmaktadır. Yani İslami Ortodoks ile serbest felsefi soruşturmalar arasındaki gerginliklerdir.

Filozoflar aklın önceliğine inanırken, ortodoks İslam için nihai gerçeklik kaynağı Kur'an idi. İbn Haldun her iki görüşü bağdaştırmak zorundaydı ve felsefesinde bazen akıl ve vahiy arasındaki gerginlik kendini gösteriyordu. İbn Haldun ustalıkla vahiy akılla uzlaştırıyordu. Hegel'in tersine, İbn Haldun için "akıl" evrensel bir çeşit güç ya da zamanla kendini açığa çıkaran bir akıl olmayıp, bilakis, o insanın gözlemlenebilen ve açıklanabilen bir kapasitesidir. Hegel'e göre, tarih metafiziksel bir zemin olup epistemolojik olarak bilinebilir. Diğer tarihselciler gibi, İbn Haldun ontolojik tarih anlayışını reddeder ve tarihsel model ya da yasaların gözlem ve rasyonel eklemlenme yoluyla bilinebileceğine inanır. Bu tarihi yasaların metafiziksel bir temeli olmayıp, bilakis, çevremizdeki dünyanın gözlemlenmesinin bir ürünüdür. İbn Haldun'un organizma modeli a priori (önsel) içinde tarihin çıktığı ontogenetik bir süreç olmayıp, bilakis, mekânsal faktörler gibi zamanla sınırlandırılmış sınırlı bir takım etkileşimsel örüntülerdir. İbn Haldun, insanların, tarihi güçler tarafından şekillendirilen pasif alıcılar olduğu ve insan etkinliklerine yer vermeyen bir tarih biçimini sık sık eleştirdi. Bir tarihçi olarak İbn Haldun, tarihsel yasaların kaçınılmaz yönlerine

10 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (New York: Dover, 1959).

11 Hegel, *The Philosophy of History*, 9.

12 Hegel, *The Philosophy of History*, 78.

13 Hegel, *The Philosophy of History*, 55.

inandığı gibi, aynı zamanda o bu yasaların bilinmesiyle, bir medeniyetin kendi ömrünü uzatabileceğini düşünür.

Toplum ve Birey

Tarih, sadece insani ihtiyaçların tatmin edilme anlatısı değildir, fakat aynı zamanda, onların ortaya çıkışı ve gelişmesinin hikâyesidir. Oysa hayvanlar kendi içgüdüsel dünyalarında yaşarlar, insan ihtiyaçları özü itibarıyla toplumsal ve tarihseldir.¹⁴ Tüm sosyal kurumlar, insani ihtiyaçların karşılanması üzerine tasarlanmış ve tarihseldir. Marx'a göre, tarih insani ihtiyaçların dile geldiği, karşılandığı ve karşılanmadığı bir süreçtir. Hayvanların ihtiyaçlarının aksine, insan ihtiyaçları sabit değildir ve onlar maddi koşullardaki değişimlere bağlı olarak değişirler. "Bu, insan ve çevresi arasındaki yaratıcı değişim demek olan emeğin, insan toplumunun temelini nedenidir. Bireyin maddi çevresiyle olan ilişkisi, üyesi bulunduğu toplumun sahip olduğu özellikleriyle şekillenir".¹⁵ Bu açıdan, İbn Haldun Marx'a yakındır. İbn Haldun, tarihsel değişimlerde maddi güçlere önemli bir rol verir, ancak bunları tek faktör olarak görmezken, Marx, tarihsel değişim sürecini, toplumun içinde bulunduğu maddi koşullar bağlamında görür. Bazı Marx okumaları tarihin ilkel komünal dönemden başlayan ve kölelik, feodal, kapitalist, sosyalist ve nihayet komünist -maddi güçler tarafından belirlenen bir tür teleolojik ilerleme- aşamalarından geçen bir hareket olarak ileri sürer. Fakat İbn Haldun'a göre tarihte bir nihai *telos* ya da bir son aşama bulunmamaktadır. İbn Haldun'a göre, kültür kendi başına bağımsız bir şey değildir, aksine, o insanlar arası etkileşiminin bir ürünü ve erkek ve kadın için doğal olan bir şeye referans olmalıdır. İnsanoğlunun esas gücü düşünme ve davranma kapasitesidir. İnsanoğlunun bir şeyler yapma kapasitesi anlayışlı bir akıl yeteneğindedir. İlâveten insanlar ortak iyi şeyler gerçekleştirmek için kendileriyle ve hem cinsleriyle ilişkilerini organize etme kapasitelerine, -maddi şeylerle değil ama eylemlerle-, sahiptir. Bu, bireysel ihtiyaçların ortaklaşa karşılanması için kolektif faaliyetlere katılmak anlamına gelir. Yani, tek başına bir bireyin hayatı tasavvur edilemez. Bir bireyin mükemmel olmayışı tek başına var olması ve yaşaması için yetersizdir. Bireylerin yetersiz doğası, onları sosyal yapar ve bu onların kesinlikle tüm ihtiyaçlarını işbirliği halinde karşılanmasının nedenidir.¹⁶

İnsanın Toplumsal Karakteri

İbn Haldun, Marx ve Durkheim gibi, insan ihtiyaçlarının toplumsal karakterine inanır. Kentler, kasabalar ve köyler insanlık tarihindeki geçişi ve çeşitli aşamaları gösterir ve ayrıca insan ihtiyaçlarının durumdan duruma ya da zamandan zamana göre farklılık gösterdiğine işaret eder. İnsan ihtiyaçlarının belirsizliği insan toplumsallıkları için alan açar; kültür ve medeniyet insan ihtiyaçlarını zamanın maddi koşullarına uyarlama mekanizmalarıdır. İnsanoğlunun işbirliğine yatkınlığı onu içgüdüsel olarak önceden belirlenmiş hayvan dünyasından farklı yapar.

İbn Haldun, medeniyetlerin dinamik bir yapıda olduğuna inanır. Toplumlar, basit yapılardan karmaşık yapılara doğru hareket eder. İbn Haldun'a göre, iki tip medeniyet vardır: uzak bölgelerde ve dağlarda kurulan çöl (bedeviler) medeniyeti ve topluluklar ve şehirlerde kurulan yerleşik (hadari) medeniyet.¹⁷

14 Schlorno Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (London: Cambridge University Press, 1971).

15 Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* (New York: New York University Press, 1971), 22.

16 Mahdi, *History of Islamic Philosophy*.

17 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*.

İbn Haldun insanlığı iki grupta sınıflar, göçebe ve yerleşik; göçebe hayat, diğerinden önce ve diğerini üretendir. Bu en önemli sınıflandırmadır ve birinden diğerine geçişi gösterir.

Göçebe ve yerleşik kültürler yapısal olarak farklıdır; onların yapısal farklılıkları maddi farklılıklarına dayanır. Bilinmelidir ki, İbn Haldun şunu gözlemlemiştir, “insanlar arasındaki durum farklılıkları yaşamlarını sağladıkları farklı yolların sonucudur”.¹⁸ İhtiyaç ve zorunlulukların düzeyi iki toplumsal düzeni farklılaştıran diğer bir faktördür. Bedevi kültürde, sosyal organizasyon temel ihtiyaçları karşılamak üzere düzenlenir ve “onları basit geçim düzeyinin ötesine götürmez, onların bir şey sağlama yeteneksizliği herhangi bir şey için bu şeylerin ötesini sağlamaz”. Bu amaç için, onlar, tarım ve hayvancılıkla uğraşırlar. “Onlar, yerleşik alanların sağlamadığı, çöl hayatından kaçınamazlar, çünkü orası, geniş alan, arazi, meralar ve diğer şeyleri sağlayabilen, tek yerdir.” Fakat yerleşik hayatta, “şehir sakinleri bir yaşam biçimi olarak bir kısmı ticaretle uğraşırken, bir kısmı zanaatlarla uğraşır. Onlar, daha fazla kazanır ve temel geçim düzeyinin ötesinde bir yaşam sürerler ve hayatları, onların zenginliklerine karşılık gelir.”¹⁹

Bedevi ve hadari toplum kategorileri, tarihte hareketin anlaşılması için açıklayıcı araçlardır. İbn Haldun, insanların bir grubunu diğer bir grupla basitçe karşılaştırabiliyordu. İbn Haldun'un “bedevileri”, genelde çölde yaşayanlar değildir; ancak onlar, daha çok köylerde yaşayanlar ve yaşamlarını tarım ve hayvancılık yaparak sürdürenlerdir.²⁰ İbn Haldun'a göre, onların toplumsal organizasyon ve işbirlikleri medeniyet ve yaşam ihtiyaçları içindir, örneğin; gıda, barınak ve ısınma, onları sade geçim seviyesinin ötesine götürmez. Bunun nedeni onların, bunların ötesinde bir şeyler yapmak için yetersiz olmalarıdır. Bedevilerin sahip oldukları maddi yaşam koşullarının bir sonraki safhası, ihtiyaçlarından daha fazla zenginlik ve konforları olan dinlenmeleridir ki onu rahatlıkla elde ederler. Ondandır, basit ihtiyaçlarının ötesindeki şeyler için işbirliği yaparlar. Onlar daha fazla gıda ve giyecek kullanır ve onlarla gurur duyarlar.²¹

İbn Haldun, “hareketin” illellikten medeniliğe doğru olduğuna inanır. Birçok geçiş örnekleri, bedevi insanların yerleşik insanlardan önce yaşadığını kanıtlamaktadır. Bu, çöl hayatının sade zorunluluklarının, yerleşik toplumsal organizasyonun lüks ve konforlarından önce olduğu anlamına gelir.²² Yani, bedevi hayatın zorluğu yerleşik hayatın yumuşaklığını önelemektedir. Bundandır, zamansal olarak yerleşik koşullar göçebe koşulları izler.

İlkel, saf bedevi kültürü yerleşik kültürden önce koymakla, İbn Haldun erken aşamanın saf kültür ve daha az eğilimli birçok zayıflıkları olduğu sonucuna ulaştı. Birçok açıdan bunun nedeni, bedevilerin yerleşik insanlardan ahlakça daha iyi olmalarıdır. Bedevi insanlar ilk doğal döneme yakındırlar ve yerleşik insanların kötü alışkanlıklarından daha uzaktırlar. Bu anlamda, çöl insanları yerleşik insanlardan daha kolay bir şekilde değiştirilebilirler. Yerleşik insanlar herhangi bir kontrol duygusu tarafından ölçülmezler, çünkü kötü davranış adetleri onları açıkça uygunsuz bir şekilde hem sözlerde hem de eylemlerde tutmuştur.²³ İbn Haldun, çöl insanların, büyük şehirlerin yapay hayatı tarafından bozul-

18 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, 249.

19 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, 249-250.

20 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, lxxvii.

21 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, lxxvii, 249.

22 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, 249.

23 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*.

madıklarını savunur ve bu anlamda, onlar kolaylıkla ahlaken eğitilebilirler. Burada İbn Haldun, uygar toplumların yapaylıklarını beğenmeyen J. J. Rousseau'ya çok yakındır.

İbn Haldun geçmiş iyi günlere özlem duyar ve lükse yönelik bu gelişmenin hayatın kendini cezalandırarak neslin dejenerasyonuna neden olduğunu düşünür. Doğal sadelik ve ahlakın bozulmayı (sıklıkla “bedevi yaşam” ve “bedevi tutum” olarak adlandırılır) küçük insan topluluklarında gelişmekte olan bu yaşam biçimi aşmıştır.²⁴

İbn Haldun, değişimin doğal yasaları altında, ilkel bedevi toplumun yerleşik toplumsal hayata geçtiğini düşünür. Güç, zenginlik ve serbest zaman arzusu ilkel toplulukları yerleşik hayata doğru hareketlendirir. Ya kendi medeniyetlerini kurmaları ya da mevcut bir medeniyeti fethetmeleri, onların güçlü, dayanıklı ve bunlarla uyumlu bir dayanışmaya sahip olmalarından dolayıdır. Bu özellikler, yeni bir medeniyetin kurulması için zorunludur.

Bu nedenle, İbn Haldun'a göre, şehir hayatının çevresinde toplanan medeniyet ve kültür, ilkel kültürde başlayan hayatın doğal tamamlanışıdır ve *ortak yaşamın basit formlarının oluşmasından beri insan doğası değişim geçirmektedir*. Bu amaçla bakıldığında, ilkel kültür tamamlanmamış bir kültürdür. O sadece, erkek ve kadınların zorunlu ihtiyaçlarını karşılar. Aksine, medeniyet doğal olmakla birlikte insan ruhunda saklı ihtiyaçları karşılama eğiliminde ve gerçekleştirilmek için bekliyor. Göçebe çöl kültürü zorunlu olarak bir medeniyetin oluşumuna yönelir, kendini orada gerçekleştirir ve medeni kurumlar, bu arzuların tatmini için vardılar.²⁵

Hegel, Marx ve Durkheim de insanların ihtiyaçlarının çoğalmasıyla birlikte bunların tatmini için yeni kurumların geliştiğine inanır. Durkheim'in aşağıdaki ifadeleri İbn Haldun'un ifadelerini andırmaktadır:

Böylece, mekanik dayanışma tek başına duran tarihsel bir yasadır ya da hemen hemen öyle, devamlı olarak zemin kaybeder ve organik dayanışma kademeli olarak baskın hale gelir. Fakat dayanışma biçimi değiştiği zaman, toplumların yapısı da değişime uğrar.²⁶

Durkheim'in mekanik ve organik dayanışma tipolojisi İbn Haldun'un tipolojisine çok yakındır. Bedevi toplumda görülen mekanik dayanışmada hayat oldukça basittir ve insanlar arası ilişkiler birbirine yakın ve kişiseldir. Medeni toplumda görülen organik dayanışma yoğun işbölümü, lüks tüketim ve gayri şahsi ilişkilerle nitelenir. Durkheim'a göre, “mekanik dayanışma” kavramı, mekanik ve yapay anlamlarla üretilen bir kavram değildir. Bu kavramı, sadece organik olmayan bir bedenün unsurlarını birbirine bağlanmasını, canlı bir bedenün parçalarını oluşturan bir bütünlüğe zıtlık ifade etmek amacıyla bir kıyas yolu olarak kullanılmaktadır. Bu terimi nihai olarak geçerli kılan şey, bireyle toplumu birleştiren bağın, kişiye bir şeyler ekleyen bağla tamamen karşılaştırılabilir olmasıdır. Bireysel bilinç, bu şekilde anlaşıldığında, birey kolektif bir tipin basit bir uzantısı ve sahibini paylaştığı aksiyonlarını izleyen nesnelere gibidir.²⁷

Mekanik dayanışma güçlü bir kolektif bilinç ya da grup dayanışmasıyla belirlenir. Durkheim'a göre, “mekanik dayanışma, ... aşağı yukarı bütün üyelerinin inançlarının ve düşüncelerinin organize bütünlüğüdür: bu kolektif bir tiptir.”²⁸ Mekanik dayanışma söz konusu olduğunda, “toplum” aşağı yukarı ortak inanç ve düşüncelerin yakın bir şekilde

24 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, lxxxii.

25 Mahdi, *History of Islamic Philosophy*.

26 Emile Durkheim: *Selected Writings*, ed. Anthony Giddens (New York: Cambridge University Press, 1990), 140.

27 Emile Durkheim: *Selected Writings*, 139.

28 Emile Durkheim: *Selected Writings*, 77.

örgütlenmesi ve bunların tüm grup üyeleri tarafından paylaşılmasıdır: Bu kolektif tiptir. Buna karşılık, organik dayanışma örneğiyle bağlı olduğumuz toplum, farklılaşmış ve uzmanlaşmış bir fonksiyonlar sistemidir. Mekanik dayanışma, bütün üyelerince paylaşılan fikirlerin ve eğilimlerin sayı ve yoğunluk olarak her bir bireyinden fazla olması durumunda güçlü olabilir.²⁹ Organik dayanışma, toplumda ortak inanç ve düşüncelerin yokluğuyla belirlenir ve ayrıca toplumdaki işbölümüyle oluşturulan karşılıklı fonksiyonel bağımlılıkla da belirlenir.

Mekanik dayanışmanın toplumsal uyumun ana temeli olduğu toplumda, bireysel bilinci tamamen kuşatan ortak bilincin varlığı ve bu yüzden bireyler arası kimliği varsayar. Aksine, organik dayanışma, bireyler arasında kimliği değil, inanç ve eylemlerde farklılığı öngörür. Bu yüzden organik dayanışmanın gelişmesi ve toplumsal işbölümünün yaygınlaşması, bireyselleşmeyi artmasıyla bağlantılıdır.³⁰

Organik dayanışmanın gelişmesi, kolektif bilincin öneminin azalmasına bağlıdır. Toplumda, iş bölümüyle oluşturulan sözleşmeye dayalı ilişkiler, kişisel ve topluluksal bağların yerini alacaktır.³¹ Fakat kolektif bilincin aşınması, toplumun kaos içerisinde yozlaşacağı anlamına gelmez; aksine, yeni toplumsal ilişki biçimleri bireyselleşme sürecinin gelişmesini kolaylaştıracaktır. Bu, kolektif bilincin muhtemelen tamamen kaybolacak demek değildir. Aksine o, yerini giderek daha çok çeşitli bireysel farklılıklara yer açan, genel ve belirsiz düşünce ve kanaatleri içermeye başlar.³²

İbn Haldun'a göre, grup bağlılığının (*asabiye*) yok olması, eninde sonunda, medeniyetin ölümüne yol açar. Oysa Durkheim, bireyselleşme süreci ve sözleşme yükümlülükleri kolektif bilincin kaybolmasıyla yer değiştirdiğini düşünür. Durkheim organik dayanışmanın sınırlılıklarının farkındadır ve kolektif bilincin kaybolmasının sözleşme yükümlülükleri tarafından tamamen yerinden edilmeyeceğini bilmektedir.

Kolektif bilincin çözülmesi anomiye (ahlaki çözülme) yol açar ve anomi organik dayanışmanın özelliği olan ahlaki bireyselleşmeyi üretir. *Asabiye*'nin kaybolması da, ahlaki ve ekonomik bireyselleşmeyi üretir fakat o, bir medeniyet tahribatıyla sonuçlanacaktır. Durkheim'a göre, toplumsal değişim toplumları daha karmaşık hale getirir ve bireyin kolektif özgürleşmesine yönelir. Bu süreçle, bireysel insanların onur ve haklarını vurgulayan ahlaki düşünceler ortaya çıkar. Toplumsal işbölümüyle, devletin rolü de artar ve devlet bireysel hakları koruyan başlıca kurum haline gelir. Böylece "Devletin ilerlemesi, ahlaki bireyselleşme ile ilerlemesi ve işbölümünün gelişmesiyle doğrudan bağlantılıdır. İbn Haldun için *asabiye*'nin kaybolması devletin bozulmasının başlangıcıdır,³³ Durkheim için, ortak bilincin çözülmesi, devlet kurumuna daha büyük bir rol yükler. Yani, dayanışmanın kaybolması her iki durumda da toplumsal değişimin iki farklı tipini üretir.

Hegel, toplumların hareketlerini aşağıda belirtilen üç şekilde görür:

1. Özel özgeçicilik – aile: Bu yapıda (bir birey) diğer insanlarla kendi zihnindeki bireysel çıkarlarından ziyade, ortak çıkarlarıyla ilişki kurar.
2. Evrensel benlik – sivil toplum: Bu alanda, bir birey kendi amaçlarına ulaşmak için diğerlerini bir araç olarak kullanır. Birinin amaçları, başkalarının

29 Emile Durkheim: *Selected Writings*, 138-139.

30 Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, 77.

31 Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, 77.

32 Emile Durkheim: *Selected Writings*, 145.

33 Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, 101.

ihtiyaçlarıyla dolaylı olarak ilişkilidir. Çok sayıda başka insan, kendi karşılayabileceği ihtiyaçtan, sahip olduğu durumdan daha iyi bir ihtiyaç üzere bağımlıdır. Herkes kişisel çıkarına uygun bir algı doğrultusunda davranır.

3. Evrensel özgecilik – devlet: Bu, insan topluluğuyla, kendi kişisel çıkarlarıyla uyumlu bir şekilde değil fakat bir toplulukta dayanışma dışında ve iradesi dışında yaşadığı bir tarzıdır. Bu açıdan, devlet aileye benzer, fakat onun kapsamı farklı ve bağı biyolojik belirleme üzerine değil, bağımsız bilinçler üzerine temellenir.³⁴

Özel özgeciliğe biri, zihnindeki aile çıkarlarının tümüne, aile işleri içerisinde katılır. Evrensel benlik, bir toplumda arşsal ilişki tarafından belirlenmektedir. İnsanlar diğerleriyle kendi kişisel amaçları için araç olarak ilişki kurarlar. Başkalarının ihtiyaçları kişisel gelişim için kullanılır ve herkes kendi öz çıkarlarına göre davranır. Toplumsal bilincin en yüksek formu olan evrensel özgeciliğe, toplumdaki bireyler kendi çıkarlarını toplumun ortak yararı ile birlikte tanımlarlar.

Hegel devlet kurumunun birey ve topluluk arasındaki karşıtlığı aşacağına inanır. Bireysel çıkar topluluğun çıkarlarıyla özdeş hale gelecektir. İbn Haldun birey ve topluluk arasındaki karşıtlığın, devlet kurumunun ortaya çıkışıyla artacağını düşünür. “Devletin” doğuşunda, İbn Haldun topluluğun dağılmasını görürken, Hegel topluluğun gerçekleşmesini –*telos*, akıl- görür.

Marx'ın sosyotarihsel sürece yaklaşımı tarihin materyalist bir yorumuna dayanır. Marx insanlık tarihini gelişmenin aşamalarıyla belirlenmiş bir süreç olarak görür. Çeşitli tarihi aşamalar üretim biçimleri olarak kavramsallaştırılmaktadır. Üretim biçimleri, üretimin güçleri ve sosyal ilişkilerine bölünmüştür. Üretim güçleri, servetin üretimi için zorunlu olan nitelikli işgücünün yanı sıra, (fabrikalar, toprak, ham madde vb.) araçlar (teknoloji ve makineyi içerir) ve “anlamalarını” içermektedir.³⁵ Marx çeşitli tarihsel aşamaları şu şekilde görmektedir: Şimdiye kadarki mevcut toplumların tüm tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir. Özgür ve köle, soylu ve sıradan, lord ve serf, lonca ustası ve ustabaşı, kısacası zalim ve mazlum, sürekli olarak bir diğeriyle karşı karşıya durmuş, kesintisiz bir mücadele içerisinde gerek açık gerek gizli, ya toplumun genel olarak devrimci bir dönüşümü ya da sınıfsal rekabetin ortak bir yıkımı olarak sonuçlanan bir mücadele olmuştur.³⁶

Her tarihsel aşama ve ona uyan üretim biçimi kendine yeterli kapalı bir sistem değil, aksine diyalektik bir ilişki dizisidir. Teknik bilim, teçhizat, fabrikalar ve iş bölümü biçimleri gibi üretim güçleri geliştiğinde, sınıflar arası sosyal ilişkiler etkilenir. Devrimci değişimler sürecinde yer alan bu hareketlilikler, belirli bir üretim biçiminden diğeri bir üretim biçimine doğru değişimi meydana getirir.³⁷ Böylece, tarihin hareketi, maddi güçler tarafından, üretim araçlarına sahip olanlar ve olmayanlar arasındaki sınıf mücadeleleri tarafından şekillendirilir. Fakat nihayetinde Marx, tüm sınıfların ortadan kalkacağı ve devlet kurumunun yıkılacağı, komünist toplumla çözülecek ve sonuçlanacak olmasından dolayı çatışma merkezli bu toplumsal ilişkilere karşı iyimserdir. Devletin yıkılmasıyla ilgilendikleri ölçüde İbn Haldun ve Marx'ın yakınlaşacağını düşünüyorum. Fakat meydana gelen bu süreçlerin

34 Schlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (London: Cambridge University Press, 1972), 134.

35 William D. Perdue, *Sociological Theory* (Palo Alto, CA: Mayfield Publishing, 1986).

36 Eva Etzioni-Halevy and Amita Etzioni, *Social Change: Sources, Patterns and Consequences* (New York: Basic Books, 1973), 32.

37 Perdue, *Sociological Theory*, 317.

sonucu açısından, onlar çok farklı sonuçlara ulaşacaklardır. Marx'a göre, devletin sonu, sınıflar arasındaki çelişkilerin sona ereceği daha yüksek bir toplum biçimine kapı aralayacak olan yeni bir dönemin başlangıcı olacaktır. (Hegel'in aksine, Marx devleti sınıfsal egemenliğin bir aracı olarak görür.) İbn Haldun'a göre ise, devletin ortaya çıkması, toplumun çözülmesinin başlangıcını oluşturmaktadır.

İbn Haldun, Hegel, Marx ve Durkheim, hepsi, tarihsel süreç içerisinde farklı aşamalara inanır. Tüm bu aşamalar farklı yerlere çıksa da, bunlar bir noktada birleşirler ve bu, tarihsel sürecin dinamik doğasıdır. Dördü de tarihsel analizlerini sosyolojik faktörler üzerine temellendirirler.

Asabiye: Toplumsal Değişmenin Dinamiği

İbn Haldun medeniyetlerin yükseliş ve düşüşlerinin arkasındaki dinamiğin *asabiye* olduğuna inanır. *Asabiye*, İbn Haldun'un metodolojik şemasında analitik bir araçtır. Sözlük anlamıyla, *asabiye*, grup duygusu, grup dayanışması ve grup bilinci demektir. O'na göre, *asabiye* toplumların ve medeniyetlerin gelişmesi ve gerilemesinde hayati bir rol oynar. İbn Haldun bu terimi, ayrıca *eyyamu'l-cahiliye* olarak da bilinen İslam öncesi Arap kültüründen ödünç alır. İslam'ın gelişinden önce Araplar bu terimi "aynı kabile üyeleri arasındaki fikir ve eylem birliği ile sosyal ve ekonomik bağlılığı ifade etmek için kullandılar. *Asabiye* saldırı kadar bir savunma aracıdır."³⁸

İbn Haldun'un bu terimi kullanışı dikkate değerdir. Çünkü bu terim Müslüman literatürde farklı bir anlamda çok kullanılmıştır. Genellikle, İslam, bir soyluluk ve üstünlük anlamındaki *asabiye*yi kınamaktadır. Geleneksel olarak, bu terim "önyargılar" olarak ya da daha özel olarak, bir grubu haklı ve ya haksız olduğuna bakmaksızın körü körüne desteklemek anlamına gelir.³⁹ İbn Haldun, *asabiye* terimini kendi özel dar anlamından çıkararak sosyal felsefesi içinde daha geniş bir konuma oturtur. O, *asabiye*yi kavramsal çerçevesi içinde, çevresel, psikolojik, sosyolojik, ekonomik ve politik güçlerin etkileşimini çalıştı.

İbn Haldun'a göre, *asabiye*, bir birlik duygusudur: amaç birliği ve toplumsal, siyasi ve ekonomik çıkar topluluğu. *Asabiye*, insanlar arsasındaki "biz" duygusudur, o olmaksızın hiçbir sosyal ve politik organizasyon hayatta kalamaz. İbn Haldun'a göre *asabiye*, çok önemli ve karmaşık teorik bir araçtır. O, ortak inançlar, ortak amaçlar, ortak ekonomik çıkarlar, ortak kültür, ortak dil, ortak acılar ya da ortak bir düşmanla üretilir. *Asabiye* salt grup dayanışması değil, siyasi bir hedefi olan grup dayanışmasının güç ve liderlikle birleşmesidir. Lacoste'a göre, "*asabiye*, çok özel bir tarihi bağlam içinde erkeklerin liderlerinin nüfuzuna atıfta bulunur."⁴⁰ Kendini savunma arzusuyla birlikte grup farkındalığı ve kişinin iddiasını bastırması *asabiye*yi üretir. İbn Haldun, tüm toplumsal değişmelerin arkasında yatan başlıca gücün *asabiye* olduğuna inanır. Şunu söylemek daha doğru olacaktır: *Asabiye*, birçok güçlerin bir kesişimidir –hem maddi hem de maddi olmayan- ve onun karmaşıklığı onu bir tek değişkene indirgenemez kılar.

Onun düşüncesinde, medeniyetin gelişmesi *bedevilik* (kabile hayatı) ve *hadarilik* (yerleşik hayat) şeklinde iki sonuçlu bir süreçtir. Her toplum kendi ilkel aşamasından ileri düzeyde örgütlenmeye yöneldiğinden o, düşünce ve normlarında dramatik değişimlere uğrama eğilimindedir. *Hadariliğe* doğru atılan her adım, kabile halkının ortak yaşamının özü olan *asabiye*nin belli ölçüde zayıfladığı anlamına gelir. Yerleşik şehir hayatının ortaya

38 Gustave E. Von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 119.

39 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, Ixxiii.

40 Yves Lacoste, *İbn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso, 1984), 102.

çıkmasıyla *asabiye*de azalma başlar. Bir medeniyet en ileri aşamasına ulaştığında, *asabiye*, çoktan kaybolur.⁴¹

En erken aşamasında *asabiye*, ortak toplu yaşam için, insan varlığını hayvanlardan ayıran, doğal insan ihtiyaçları sonucunda tasarlanmıştır. Bir sosyal grubun özü bu eğilimden dolayı oluşur. Birçok kişi kendini tek bir grup olarak (kesin bir coğrafi birim içinde) ortak ailevi bağlar yoluyla (en erken kuruluş aşamasında) birbirine bağlar. Bu doğal işbirliği dürtüsü, somut ifadesini *asabiye*nin oluşumunda bulur. *Asabiye*, sosyal bağlılığın bir aracıdır ve kabilenin maddi çıkarlarına bir saldırı durumunda bir savunma sistemidir. Böylece, ortak soy ve hayatın kültürel deneyimleri toplumsal dayanışmanın (*asabiye*) gelişmesinde birbirini güçlendirir. *Asabiye*nin oluşumunda ortak soy önemli bir rol oynar, ancak daha sonra onu grubun maddi çıkarları sürdürür.

İbn Haldun'a göre, *asabiye* toplumda büyük güç, birleştirici unsur, aynı aile, kabile, millet ya da imparatorluk üyelerini birleştiren duygu, daha geniş anlamda A. R. Nicholson'un⁴² dediği gibi bunun modern terim vatanseverle *patriotisme* eşdeğerdedir. *Asabiye* devletlerin hayat enerjisidir. Onun içinde yükselip büyür ve zayıflayıp yok olurlar. İbn Haldun, ayrıca, *asabiye*nin oluşumunda yer alan diğer önemli bir faktöre değinir; din. O, dini, toplumsal dayanışmayı üreten belki de tek yol olarak tanıır. Böylece, o, "Araplar, bir peygamber veya evliya tarafından dini bir coşku verilmezse bir imparatorluk kurmakta yetersizdirler" önermesini ileri sürer. İbn Haldun, "dine, bir (14. yüzyıl) Müslüman filozofundan"⁴³ umduğumuzdan çok daha fazla bir etki atfeder, ama yine de o, *asabiye*nin oluşumunda ideolojik güçlerin önemini kabul eder.

Asabiye, bir kabile veya bir grup insanların ilişkilerini pekiştirir. Fakat insanların sayısında bir artış olduğunda, grubun *asabiyesi* iktidar hanedanı içerisinde bir muhalefetten dolayı zamanla sarsılabilir; çatışan bağlılıkla ve iktidar mücadelesine yol açmasından dolayı sarsılabilir. Dayanışma duygusuna sahip olan en güçlü alt grup, zayıf dayanışma ve kuralları olan diğer alt gruplara zorla ve bastırma ile üstün gelebilir. Başka bir ifadeyle, bir grubun *asabiyesi* ne kadar güçlü olursa diğer grupları yönetme ve onlara egemen olma şansı da yüksektir. Bu, doğaldır, çünkü tıpkı doğal bedeni oluşturan unsurlar gibi güçlerin çokluğu (en üstte tartışılmaz bir liderle birlikte hiyerarşik olarak bir düzenleme yapılması hariç) uyumlu bir yapı oluşturamaz. Burada İbn Haldun'un konumu, doğanın durumunu, bir grup insanlar arasındaki iç mücadele tarafından belirlendiğini söyleyen Thomas Hobbes'un konumuna⁴⁴ oldukça yakındır. O, hepsine karşı bir savaşta liderliğin ortaya çıkmasıyla aşıldı.

Bir kez bir grup içinde üstün dayanışma ortaya çıktığında, bu, daha zayıf dayanışmaları bastırmaya ve onları kontrol altına almaya yönelir. Sonuç, çatışan tarafları birleştiren ve onların enerjilerini diğer gruplarla mücadele ve onları bastırmaya yönlendiren daha büyük bir dayanışma (*asabiye-i kübra*)'dır. Genişleme ve birleştirme süreci, yeni kurulmuş dayanışma diğer devletin hâkimiyetini ele geçirence ya da yeni şehirler kuruluncaya kadar devam eder.⁴⁵

Temel olarak, İbn Haldun, devlet kurumlarına odaklanır, çünkü *asabiye*nin rolü yalnızca politik olarak organize olmuş topluluklarda çok önemlidir. Devlet kurumu, iş ve eko-

41 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 1958.

42 Reynold Nicholson, *A Literary History of Arabs* (London: Cambridge University Press, 1962).

43 Nicholson, *A Literary History of Arabs*, 44.

44 Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Penguin Books, 1981).

45 Nicholson, *A Literary History of Arabs*, 197-199.

nomik aktivitelerin gelişmesine elverişli şartları oluşturur ve bir medeniyetin yükselme ve düşüşü devletin gücüyle yakından ilgilidir.

Devletin kuruluşu sorunu, geçtiği aşamalar, çeşitli biçimleri ve çöküşünün nedenleri, İbn Haldun'un kültür biliminin temel problemleridir.⁴⁶ Devlet ya da medeniyetin kaderi, *asabiye*yi güçlendiren faktörler kadar zayıflatan faktörlerle de yakından ilgilidir.

Asabiyeyi Oluşturan Faktörler

1. Güç: İbn Haldun'a göre, bir topluluğun büyüklüğü, çoğu kez o topluluğun güç yapısının örgütlenmesiyle değerlendirilir. *Asabiye*nin gücü ve etkinliği, büyük ölçüde, iktidarı elinde bulduranların, gücün toplumda nasıl hareket ettiğine ve toplumda dağınık ve tutarsız olan grup duygusunun eylem-odaklı uyumlu bir birliğe dönüştürme yeteneğine bağlıdır. İbn Haldun, *asabiye*nin kabilenin eşitlikçi demokrasisinde, çok güçlü olduğuna inanır. Kabile toplumundaki ekonomik şartlar, öyle ki kabile liderinin, daima toplumun iyi haline bağımlıdır. Bu kabile dayanışması ve eşitlikçi toplum *asabiye*deki ruh ve güçte oldukça demokratiktir.⁴⁷

2. Liderlik: *Asabiye*nin biçimlenmesindeki en önemli ikinci faktör liderliktir. Bir liderin insanlara telkin ettiği güven ve inanç onların yönlendirdiği sağduyuya sahip bir grubun elindeki *asabiye*yi belirleyecektir. Böyle bir düzenleme, tartışmasız, *Asabiye*yi ve liderliği birbirine bağımlı yapar ve medeniyetin hayatta kalması onların başarılı ortaklığına bağlıdır.⁴⁸

İbn Haldun, kabile liderliğinin salt liderlikten çok daha fazlası olduğuna inanır. Başlangıçta liderin otoritesi ahlakidir, fakat daha sonra o, politik bir güç olur. O, gücünü kabile eşitlikçiliğinin zayıflamasıyla artırır. Kabile toplumu ilkelden yerleşik koşullara hareket ettiğinden dolayı dayanışma azalır, fakat "*asabiye*yi korumak amacıyla, kabile sürekli diğer gruplarla çatışmaya girer. Savaş heyecanı, hayali bir ortak tehdit karşısında, birlik duygusunu besler".⁴⁹

3. Din: İbn Haldun, *asabiye*nin oluşumunda, din ya da ideolojik güçlere (kavramın çağdaş kullanımıyla) faydacı gerekçelerle önem verir. Din bireylere, hayatın bir takım çözünmeyen gizemlerinin çözümünde yardım eder, ayrıca, sosyalleşme sürecinde son derece güçlü bir faktör olarak rol oynar ve takipçileri arasında düşünce ve eylem birliğini kolaylaştırır. O, dinin toplumdaki önemli rolüne tamamen ikna olmuştur, onun 14. yüzyılda yaşayan bir Müslüman olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu hiçbir şekilde şaşırtıcı değildir. Toplumda dinin önemi tanımlanırken, dinin *asabiye*ye destek veren yegane destekçi olduğu ancak onunla yer değiştiremeyeceği uyarısında bulunur.⁵⁰ İbn Haldun'a göre, din *Asabiye*nin korunmasında "bir faktör"dür ama "tek faktör" değildir. Eğer diğer koşullar eksikse, o zaman sadece dini güçler *asabiye*yi sürdüremez.

46 Nicholson, *A Literary History of Arabs*, 197-199, 205.

47 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 1958.

48 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 269.

49 Lacoste, İbn Khaldun, 108.

50 Shaukat Ali, *Masters of Muslim Thought*, c. 1 (Lahore: Aziz Publishers, 1983).

Asabiyeyi Zayıflatan Faktörler

1. Servet ve Yolsuzluk: Refah artışının başlıca kurbanları medeniyet ve egemen hane-dandır. İbn Haldun, zenginliğin tahrip edici etkisi ve buna eşlik eden yolsuzluğu ile *asabiye* üzerindeki rahatlığı seven tutumunu, özenle tartışır. Yerleşik kültürü yozlaştıran şeyler zevk ve şımarıklığa yöneliştir. Doğal olarak, her türlü lüks şehirlerde bulunur. Böyle bir ortamda çeşitli keyifli yiyeceklere arzu artar. Cinsel isteklerin karşılanmasına yönelik, fu-huş ve homoseksüellik gibi kanallar da artar. Homoseksüellik, (insan) türünün tahrip edilmesinde zinadan daha çok etkide bulunur, çünkü zina var olanların (örneğin gayri meşru çocuk) sosyal yokluğuna yol açarken, homoseksüellik hiçbir insanın var olmasına neden olmaz.⁵¹

Aynı şekilde, Durkheim iktidarla kazandığımız servetin aslında muhaliflerimizin gücünü zayıflatacağını söyler. Sonuçta, o isteklerimize güç verir ve onları kontrol altında tutmamızı zorlaştırır. Bu şartlarda, ahlaki denge istikrarsızdır ve gerekli olur fakat hafif bir darbe onu bozar.

Böylece, çağımıza sıkıntı veren doyumsuzluk hastalığının doğasını ve kaynağını anlayabiliriz. Bunu gören bir adam için kendine göre sınırsızlığı, serbestliği ve boş alanı görmesi, görüşlerine normal şartlar altında son verecek, ahlaki engel görüşünü kaybetmiş olmalıdır.⁵²

İbn Haldun zenginliğin tek başına kötü olmadığını inanır. O sadece hukuk dışı araçlarla elde edildiğinde ve müsrifçe halk içinde harcandığında grup dayanışmasını sarsar. Hem Durkheim hem de İbn Haldun zenginlik ve kentleşmedeki artışa karşılık bireyselleşimde bir artış ve toplumsal dayanışmada bir çöküş olacağına inanır. Rahatlığı seven insanlar savaşçı ruhlarını kaybederler ve onların çoğu, ülkeleri için ölmeye isteksizdirler. Onların konforlu yaşam tarzları ve yumuşak tutumları, *asabiyelerinin* en aşağı noktaya ulaştığını gösterir. Rosenthal'a göre, birbiriyle ilişkili üç faktör bu gelişmeyi üretir ve nihai olarak hanedanlığın "yaşlanarak çökmesini" hızlandırır: lükse bağımlılık, *asabiyenin* kaybolması ve maddi sıkıntı. İktidar grubunun, güç ve zenginlik kaynaklarının tümü üzerinde tek başına kontrolü elde etme arzusu gergin ilişkiler meydana getirir, nihayet, hanedan ve *asabiyeyi* destekleyen ve sürdüren insanlar ile hanedanlık arasında ölümcül bir yabancılaşma yaşanır. Böylece üyeleri, dış kaynaklardan askeri desteğe ihtiyaç duyar ve onları elde etmek için parası olmalıdır. Ayrıca, onların lüks alışkanlıklara artan bağımlılığı da daha fazla para gerektirir. İhtiyaç duyulan miktarın artmasıyla, vergi yükünü arttırmak zorunda kalacaklar ve yeni gelir kaynaklarını açmaya çalışırlar. Sonunda, ilave gelirleri güvence altına almak için vergi tahsilatında ve diğer planlarda küçülme noktasına ulaşıldı.⁵³

Çeşitli kaynakları olan yoğun nüfuslu büyük şehir kolaylıkla parasal ve ekonomik adaletsizliklerin ilk şoklarını massedebilir. "Koşulların çok çeşitli olması ve bir şehrin çok yönlü üretkenliği nedeniyle, herhangi bir kaybı saklı tutabilir. Bunun sonuçları bir süre sonra görülecektir."⁵⁴ Kanunsuz vergiler ve halkın mallarına sık saldırılar mülk edinmek ve kazanmak dürtüsünü kaldırır. Dürtünün kaybiyla, insanlar yeni mülk elde etmeye çok çaba sarf etmezler.

Medenileşme ve onun iyilik hali, çalışma verimliliği ve onların kendi ilgi ve çıkarlarını halkın tüm yönleriyle çabasına bağlıdır. İnsanlar artık geçinmek için çalışmadıkları ve

51 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 296.

52 *Emile Durkheim: Selected Writings*, 173.

53 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, lxxxii.

54 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, lxxxii, 106.

tüm kazançlı faaliyetlerine son verdikleri zaman, şehir ticareti çöker ve her şey çürür.⁵⁵ Bir medeniyetin imhasını hızlandıran en önemli faktörlerden biri haksızca görev verme ve zorunlu çalışma için kişilerin kullanılmasıdır. Bu böyledir çünkü emek sermayeyi oluşturan şeylere aittir. Kazanç ve beslemeyi, uygar insanlar arasında emekten sağlanan değer temsil eder. Onların tüm çabaları ve emekleri onlar için sermaye elde etmek ve kar sağlamak aracıdır. Onların emek dışında kar sağlayacak başka bir yolları yoktur.⁵⁶ Marx'ın çalışmalarından alınan aşağıdaki ifadeler, emeğin yabancılaştırıcı yönü ve onun toplumdaki etkisi ile ilgili, kendisinin ve İbn Haldun'un görüşleri arasındaki çarpıcı benzerliği gösterir:

Emeğin ürünü, bir nesnede somutlaşan ve maddileşen emektir.⁵⁷

Sermaye ücretli emeği öngörür; ücretli emek de sermayeyi öngörür. Onlar birbirini gerektirir ve her biri diğerini var eder.⁵⁸

Emeğin yabancılaşmasını oluşturan şey nedir? Öncelikle, iş işçiye dışarıdan dayatılır ki bu dayatılan iş, onun doğal bir parçası değildir ve bu nedenle işini kendiliğinden yerine getirmeyi, iş yaparken adeta kendi kendini inkâr eder, sefalet hissine kapılır, iyi halde bulunmaz, fiziksel ve zihinsel enerjisini serbestçe geliştiremez, fakat fiziksel olarak bitkin ve zihinsel olarak da değer kaybına uğrar. İşçi bu nedenle sadece boş zamanlarında kendini evinde gibi hisseder, oysa işyerinde evsiz hisseder. İş gönüllü değil fakat yüklenmiştir, bu yüzden iş angaryadır.⁵⁹

İbn Haldun'a göre, sınırsız mülkiyet edinimi insanlar arasında eşitsizlik yaratır ve aynı zamanda insanlar neler olduğuna dair derin şüpheler geliştirir. Refah ve zafer ürünleri egemen hanedan ve onların maiyeti tarafından hasat edilir. Servetin bu adaletsiz dağılımı, aidiyet duygusunun neredeyse kaybolduğu bir ortam yaratır ve insanlar genellikle sadece hükümetlerinden değil aynı zamanda emek ve işlerinden de uzaklaşırlar.⁶⁰ Çünkü emeklerinin ve zorlu işlerinin meyvesini tam alamamaktadırlar. Dolayısıyla, emeğin haksız tahsis edilmesinin yabancılaştırıcı yönü ile ilgilendikleri ölçüde hem İbn Haldun hem de Marx anlaşmıştır. İbn Haldun'un aksine Marx, emeğin haksız dağılımının kapitalist zenginlik birikiminin yolunu açacak bir artı değer yaratacağına inanır.

Zengin ve yoksul arasında eşitsizliklerin artması, nihayet sosyalist bir devrimle sonuçlanacak olan bir kapitalizm krizine yol açacaktı. Emeğin sorunlu yönü, onun toplumsal doğasıyla bağlantılıdır, o olmaksızın bir toplum işleyemez ve dolayısıyla ondan kaçınılamaz. Hegel'e göre emek, insanoğlunun diğer varlıklarla ilişki kurduğu bir araçtır. Fakat Hegel buna başka bir boyut ekler: Üretimde, erkekler ve kadınlar sadece kendileri için üretmezler fakat karşılıklı olarak, diğerleri için de üretirler. Emek sosyal emek olur ve erkek ve kadınların üretim sürecindeki amaçları sadece kendi kişisel amaçları değil bilakis kendilerini gerçekleştirme aracılığıyla daha geniş topluluğun çıkarlarıdır: Herkes için emek ve herkes için memnuniyet. Bireyler birbirlerine hizmet eder ve varlıklarını sürdürürler, yalnızca burada birey bireyselleşmiş bir varlık olarak ilk kez yaşıyor; bundan önce yalnızca soyut ve gerçek olmayan bir varlıktı.⁶¹

Hegel, emeğin yabancılaştırıcı etkisinin farkındadır. Toplumsal emeğin diyalektik do-

55 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, xxxii, 104.

56 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, xxxii, 109.

57 *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. Bottomore ve M. Rubel (London: McGraw-Hill Paperbacks, 1956), 324.

58 *Karl Marx: Selected Writings*, 147.

59 *Karl Marx: Selected Writings*, 169.

60 Lacoste, İbn Khaldun.

61 Avineri, *Hegel's Theory of the Middle State*.

ğası böylece belirginleşir, bir yandan, sosyallik -her biri için herkese evrensel bir bağımlılık yaratarak- insanı evrensel bir varlık haline getirir. Diğer yandan, ihtiyaçların bu karşılıklı memnuniyeti somut birey ile onun özel ve somut ihtiyaçları arasında bir boşluk yaratır. Herkes için çalışarak, birey artık kendisi için çalışmaz. Mesafenin bir unsuru ve aracılık için bir ihtiyaç sonuçta ürünü ile ihtiyaçlarının karşılanması arasında itici bir güçtür. Toplumsal emek, zorunlu olarak yabancılaştırmaya yol açar.⁶²

İbn Haldun'un "zorunlu çalışma ve ekonomik gasp", Marx'ın "emek ve yabancılaşma", Hegel'in "toplumsal emek ve yabancılaşma" ve Durkheim'in "toplumsal işbölümü ve anomiyi" si toplumsal değişmeyi başlatır fakat farklı yönlerde. İbn Haldun'a göre, değişme, bir tür döngüsel süreçtir; Marx ve Hegel için *telosun* gerçekleştirilmesidir ve Durkheim için ise bireyciliğin gelişimidir. İbn Haldun ve Marx'a göre emeğin haksız bir şekilde ele geçirilmesi sosyal değişme için bir basamak oluşturur. Her iki durum da mevcut rejimleri bir veya başka bir yöntemle ortadan kaldıran statükodan memnun olmayan insanlardır. Hegel toplumsal emeğin yabancılaştırıcı etkisini kabul eder, ancak o gelişen devletin rolünün böyle çelişkilerin üstesinden geleceği konusunda iyimserdir. Durkheim işbölümü ile ilgili sorunların ve buna karşılık gelen anominin farkındadır, fakat o da toplumsal sözleşmeye dayalı yeni bir toplumun ahlaki bireyciliği hafifleteceği konusunda iyimserdir.

2. Güç: İbn Haldun'a göre, gücün kötüye kullanılması, *asabiye*yi zayıflatan ana faktörlerden biridir. O, gücün bir zihin uyuşturucusu gibi olduğunu düşünür ve onun kötüye kullanılması kullanıcıları üzerinde bir sarhoşluk etkisi yaratabilir. Gücü kötüye kullanmak, bir grupta öfke ve düş kırıklığı üretir. Üyeler liderlikten alıkonulduğunda, grubun hedeflerine olan inançlarını kaybederler. Güç paylaşıldığında bir nimettir fakat bir kişinin veya grubun elinde bir tekel olarak kullanılırsa son derece zararlıdır. Anlık güç bir istismar aracı olarak kullanılır, toplumda merkez kaç kuvvetler yaygılaşır. Çeşitli iddialı güçler arasındaki keskin rekabetten dolayı, nüfusun çeşitli unsurları arasındaki birlik bağları harap olur.⁶³ Lord Acton, "Güç yozlaştırır, mutlak güç mutlaka yozlaştırır" dediğinde İbn Haldun'un kelimelerini seslendiriyordu.⁶⁴ Gücü kötüye kullanmak, insanlara gücü gayrimeşru olarak algılatır ve bu gayri meşru gücü sürdürmek amacıyla, güç kendi başına bir amaç haline gelir ve egemen sınıf kendini korumak için hileli yöntemler kullanır. Gücün kötüye kullanımının toplum üzerindeki etkisini tanımlarken İbn Haldun "gücün yozlaştırıcı etkisi sosyal sistemi olumsuz etkiler ve *asabiye*nin etkisiz hale gelme eğiliminde olduğu bir düşünce ve duygu ortamı üretir" der. Gücün bencil kullanımı kitleleri depresif bir hale getirir ve aldatma ve ihanete doğru sürükler.⁶⁵ Bencil güç kullanımı *asabiye*nin gücünü yok eder ve zamanla toplum *varoluş nedenini* kaybeder. Karar verme mercileri bir entrika dolu klik tarafından ele geçirilir ve *asabiye* tarafından yaratılan güven ortamı artık orada bulunmaz.

Gücün kötüye kullanımının en büyük mağduru devlet olacak, egemen hanedan ve genel olarak toplum. Bir medeniyet bir birey gibidir ve biyolojik bir organizma gibi bir ömrü vardır. Üç nesil içinde seyrini tamamlar ve unutulmaya başlar.⁶⁶

Asabiye'nin kavramsal çerçevesine dayanan, bir devletin dinamik bir büyüme ve dağılma sürecine maruz kalmasıdır. Süreç doğal ve nedensel yaşam döngüsü sürecine benzer. Devletin ve medeniyetin çöküşünü, onun büyük teorik şemasında açıklarken, İbn Haldun,

62 Avineri, *Hegel's Theory of the Middle State*, 92.

63 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 1958.

64 *Quotations for Our Time*, ed. Laurence Peter (New York: Mognum Books, 1980), 416.

65 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 383.

66 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 1980.

nihai olarak kabile eşitliği demokrasisinin devlet otoritesinin yaratılmasından sorumlu olduğunu düşünür, fakat zamanla birlikte devletin otoritesi kabile *asabiyesi* pahasına artar. Kabile eşitlikçiliği ile mevcut elit arasındaki çelişki, toplumsal yapıyı zayıflatmakta ve süreç içinde devletin otoritesi takviye edilmektedir. *Asabiye*, devletin oluşumunda başlıca güçtür, ancak yaratılan sonunda yaratıcısını yok eder. Şehir hayatının karmaşık sosyal ve ekonomik organizasyonu, *asabiye*nin oluşması için ön koşul olan çöl toplumunun sadık ve basit yaşamının yerini alır.

Hükümdar iktidara gelir gelmez, iktidarın dayandığı güçlere karşı bir mücadeleye girer. İbn Haldun'un diyalektik mantığının son bir örneği göz önüne alınırsa: Vergi veren halk üzerindeki gücünü arttırmak için hükümdarın paralı askerler alması gerekir ve onlara da ödeme yapmak için vergileri artırması gerekir. Ekonomik faaliyetteki art arda gerileme, vergi gelirlerinde bir düşüşe yol açar ve bunu vergileri bir kez daha artırarak telafi etmeye çalışır. Yoksulluk ve hoşnutsuzluk ayaklanmaya neden olur. Fakat onları bastırmak için yine daha fazla paralı askere ve vergiye ihtiyaç duyar, böylece yeni ayaklanmaları tahrik eder. İbn Haldun'a göre, siyasi varlıkların kaderini incelemek, onların gelişmesine, değişmesine ve bozulmasına neden olan birçok iç içe geçmiş ve diyalektik gelişmelerin incelenmesidir.⁶⁷

Hiç şüphe yok ki iktidarın kötüye kullanımını ve ekonomik sömürü, onun toplumsal değişim teorisinde çok önemli bir rol oynar. Ancak İbn Haldun, toplumsal değişim sürecinde yer alan diğer çeşitli faktörleri de araştırmaktadır. O fiziksel çevrenin insanlar üzerindeki etkisini, ilkel ve ileri sosyal organizasyonun biçimini, gruplar arası ilişkileri, liderliğin doğasını, kent yaşamı ve çeşitli kültürel fenomenleri (sanat, zanaat, bilim vb.) inceler. Başka bir deyişle, sadece değişimdeki nedensel faktörleri araştırmaya yönelik cesur yeni bir ilerleme sağlamaz, aynı zamanda bu faktörlerin sayısız olduklarını ve çeşitlilik göstereceğini de kabul eder.

Hegel, tarihin değişime gebe olduğuna ve tarihsel sürecin sadece bu potansiyelin gerçekleşmesi olduğuna inanır. Marx sonuçta ekonomik güçlerin sosyo-tarihsel değişimin motoru olduğunu düşünür. Durkheim'a göre tarihteki değişimden toplumsal işbölümü ve bireysellik ve anominin gelişimi sorumludur. İbn Haldun'un bu üç düşüncesinin her birinin içindeki yeri açıktır.

Sonuç

İbn Haldun modern bir dünyada yaşamamasına rağmen toplumsal değişmeye ilişkin son derece modern bir yorum önermiştir. Bu manada o, tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucu babalarından biridir. Yasalar arayışında, tarihsel süreçteki insan faktörü görüşünü kaybetmedi. Ona yumuşak bir determinist diyebiliriz. Yani, insan faktöründen haberdar bir determinist. O ampirik bilimsel yöntem ve çağdaş sosyolojik düşünceye büyük katkılar sağlamıştır.

⁶⁷ Lacoste, İbn Khaldun, 157-158.